



T. Ibrahim, N.V. Efremova

On Averroes' response to al-Ghazali's critique of Falsafa interpretation...

Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):816–832

DOI 10.31162/2618-9569-2023-16-4-816-832

УДК 140.8:28

Original Paper

Оригинальная статья

К ответу Ибн-Рушда на газалийскую критику фальсафской трактовки телесного воскрешения

Т. Ибрагим^{1а}, Н.В. Ефремова^{1б}

¹Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Резюме: Статья призвана служить в качестве введения к переводу раздела о телесном воскрешении, который завершает книгу философа-перипатетика Ибн-Рушда (Аверроэса, 1126–1198) «Несостоятельность Несостоятельности», составленную в опровержение критического трактата «Несостоятельность учений философов» мутакаллама-ашарита аль-Газали (1058–1111). Освещается презентистско-интеллектуалистская интенция фальсафской эсхатологии; дается компендиум полемики двух мыслителей вокруг смежных вопросов – о рациональном обосновании имматериальности души и ее нетленности, а также краткое изложение раздела газалийской книги касательно воскрешения. Прослеживается связь сочинения Ибн-Рушда с его более ранними теолого-полемическими трактатами – «О соотношении философии и религии» и «О методах обоснования принципов вероучения».

Ключевые слова: Аверроэс; ашариты; аль-Газали; воскрешение; Ибн-Рушд; калам; трактат аль-Газали «Несостоятельность учений философов»; трактат Ибн-Рушда «Несостоятельность Несостоятельности»; фальсафа; эсхатология

Для цитирования: Ибрагим Т., Ефремова Н.В. К ответу Ибн-Рушда на газалийскую критику фальсафской трактовки телесного воскрешения. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):816–832. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-816-832



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



On Averroes' response to al-Ghazali's critique of Falsafa interpretation of bodily resurrection

T. Ibrahim^{1a}, N.V. Efremova^{1b}

¹*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Abstract: This article serves as an introduction to the translation of the section on bodily resurrection, from the book “The Incoherence of the Incoherence” (*Tahāfut at-Tahāfut*) of the peripatetic philosopher Ibn Rushd (Averroes, 1126–1198), written in response to the work of the theologian-asharite al-Ghazali (1058–1111) “The Incoherence of the Philosophers” (*Tahāfut al-Falāsifa*). The paper reveals the presentist-intellectualist intention of Falsafa eschatology; it also gives a compendium of the polemics of two thinkers around two related issues that are the rational proofs for the immateriality of the soul and its incorruptibility. Moreover, the research provides a brief summary of the section of the Ghazalian book regarding resurrection. The authors also disclose the connection between the book of Ibn Rushd and his earlier theological and polemical treatises “On the correlation between philosophy and religion” and “On the methods of proof for the principles of creed”.

Keywords: Averroes; asharites; al-Ghazali; resurrection; Ibn Rushd; Kalam; al-Ghazali's treatise “The Incoherence of the Incoherence”; Ibn-Rushd's treatise “The Incoherence of the Philosophes”; Falsafa; eschatology

For citation: Ibrahim T., Efremova N.V. On Averroes' response to al-Ghazali's critique of Falsafa interpretation of bodily resurrection. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):816–832. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-816-832

Как было отмечено в нашем общем прологе [1] к настоящему циклу переводов из аверроистской «Несостоятельности Несостоятельности» (*Tahāfut at-Tahāfut*)¹ [2; 2^a; 2^b], в своем полемическом труде «Несостоятельность учений философов» (*Tahāfut аль-фалāсифа*)² [3; 3^a; 3^b] аль-Газали

¹ В других русскоязычных переводах: «Непоследовательность Непоследовательности», «Опровержение Опровержения». При транскрипции арабских слов применяется традиционная система диакритических знаков, но с такими модификациями: алиф максура (ع) – *а*, *я*; та марбута (ة) – *а*, *я* (если не мудаф; вместе с предшествующей огласовкой фатха) или *т* (в остальных случаях); произносимая, но не пишущаяся буква алиф (ا) – *а/я*. Если не оговорено иное, то Коран, Сунна и другие первоисточники цитируются в нашем переводе. Как Коран, так и Библия цитируются по номеру айата/стиха; хадисы из шестикнижной Сунны – по их номерам в соответствующих изданиях (в ссылках на свод Муслима указывается также – через косую черту – номер хадиса согласно широко распространенной нумерации М.Ф. Абдалбаки).

² Или: «Непоследовательность (Опровержение, Крушение позиций) философов». Напомним,



обозначает двадцать вопросов, по которым учения мусульманских философов-перипатетиков (в лице аль-Фараби и Ибн-Сины/Авиценны) он считает несостоятельными в плане доказательности (аподиктической достоверности; араб. *бурхāн*), квалифицируя некоторые их тезисы в качестве гетеродоксальных (*бид'а*), а три из них объявляя еретическими (*куфр*). К последним относятся 1-ый тезис (об извечности мира), 13-ый (о Божьем незнании единичных вещей) и 20-ый (об отрицании телесного воскрешения). Было указано также, что своему критическому труду аль-Газали предварил книгу «Концепции философов» (*Мақāсыд аль-фалāсифа*), в которой дается объективное изложение фальсафских взглядов.

С вопросом о телесном воскрешении тесно связаны 18-ый вопрос (о фальсафском обосновании имматериальности/нетелесности души) и 19-ый (о нетленности души). Примечательно, что если при рассмотрении всех предшествующих восемнадцати вопросов автор «Несостоятельности Несостоятельности» воспроизводит газалийский текст, разбирая его фрагмент за фрагментом, то в случае с вопросом о нетленности души он дает не сам текст оппонента, но лишь сжатый пересказ его содержания, а в отношении вопроса о воскрешении вовсе ограничивается кратким обозначением вопроса. По всей видимости, это объясняется установкой философа, согласно которой обсуждение таких тем не должно провозглашаться перед широкой публикой³.

1. Презентистско-интеллектуалистская интенция фальсафской сотериологии

Фальсафская эсхатология (точнее – сотериология), основы которой были заложены аль-Фараби, получила свой классический вид в творчестве Ибн-Сины, прежде всего в его энциклопедическом труде «Исцеление» (*аш-Шифā*): в разделе «Психология» (*ан-Нафс*) обосновывается имматериальность (нетелесность; араб. *таджарруд*) разумной души и ее нетленность [6, гл. 5.2 и 5.4], а в разделе «Теология» (*аль-'Иляхиййāt*) – ее потустороннее

что термином *фальсафа* (арабизир. форма греч. *philosophia*) обозначается и сама философия, и развивавшая античные модели философствования (прежде всего аристотелевскую) школа классической мусульманской мысли; ее представители именуются *фалāсифа* («философы»; ед. ч. *файлясүф*).

³ Об этой установке см. заключительное слово к «Несостоятельности Несостоятельности» (в публикуемом ниже переводе последнего раздела), а также [4, с. 570–579; 5, с. 1040–1046].



духовно-интеллектуальное блаженство или страдание [7, гл. 9.7]. В означенном смысле эта эсхатология скорее выступает в качестве своего рода философского аналога религиозной доктрины о межмирии – *Барзах*⁴.

Что касается типичных для этой доктрины вопросов универсальной эсхатологии – о кончине мира, коллективном воскресении, всеобщем суде и последующем введении праведных в Рай и грешных в Ад, то Ибн-Сина на них не останавливается. Здесь сказывается характерная для фальсафы эпистемологическая установка, исходящая из дуальности методов просвещения-воспитания, которые призваны водить по пути к счастью широкой публикой и интеллектуальной элитой. Следуя означенной установке, философ ограничивается освещением лишь тех аспектов эсхатологии, которые можно обосновать философски, рационально, а касательно остальных аспектов он отсылает читателя к чисто ревелиятивным, традиционным свидетельствам [Корана и Сунны].

В этом духе главу о «возвращении» [к Богу] (*ма'ād*)⁵ автор «Теологии» открывает декларацией о двух разрядах возвращения: «[Первый] – это тот, о котором сообщается в [религиозном] Законе (*шар'*) и что можно установить только через посредство Закона (*шарй'а*) и принятия переданного (*хабар*) Пророчеством (*нубувва*). Сие касается [возвращения] тела при воскресении. Доброе же и дурное в отношении тела хорошо известны, и нет необходимости останавливаться на них. Ведь истинный Закон (*шарй'а хаққа*), с которым явился наш Пророк, господин и владыка Мухаммад (да благословит Бог его и семейство его!), пространно изложил состояния счастья (*са'āда*) и несчастья (*шақāва*), которые соответствуют телу [на том свете]. [Второй] – это тот, что постигается разумом и аподиктическим силлогизмом и который подтверждается Пророчеством»⁶ [7, с. 498].

С фальсафской точки зрения человеческая душа⁷ является чисто духовной (нематериальной, бестелесной), а ее сущность состоит в интеллектуальной деятельности. Посему ее тамошнее блаженство (*са'āда*) и конечное совершенство (*камāl*) состоит в том, чтобы соединиться с горним обществом,

⁴ Подробнее о фальсафской эсхатологии/сотериологии см.: [8, гл. 7].

⁵ Т.е. о потусторонней жизни.

⁶ Через данное пророкам Божье откровение.

⁷ Речь преимущественно идет о ее высшей, разумной части.



умосозерцать исходящие от Бога и пронизывающие Вселенную идеальный порядок, предельное благо и абсолютную красоту, запечатлеваться образом всего бытия, на сей манер становясь интеллектуальным ('ақлӣ, ма'қӯль) миром, параллельным существующему (см.: [7, с. 502]).

Как пишет далее Ибн-Сина, таким блаженством душа может наслаждаться еще в земной жизни, интеллектуально соединяясь с горним обществом. Что же касается той души, которая умопостигла, что у нее есть подобающие интеллектуальные совершенства, но не приобрела их, может не чувствовать страдания от этого, пока она находится в теле; однако по разлучении с ним такая сразу станет испытывать подобающее страдание, схожее с болью от ожога, наступающей по снятии анестезии [7, с. 504–505].

В отношении же непросвещенных душ Ибн-Сина (со ссылкой на «некоторых ученых мужей», к каковым порой относят аль-Фараби) развивает концепцию об имажинативных (*хайалийя*) реалиях⁸. Согласно ей, при соединении с соответствующей тонкой материей небесных тел означенные души оказываются способными вообразить те чувственные объекты, о которых учила религиозная традиция, в каковой они воспитывались, и подлинно испытывать соответствующие аффекты: на примере сновидений можно убедиться в том, что имажинативные образы не уступают по силе образам чувственным; «напротив, первые еще более действенны и прозрачны» [7, с. 510]. Последнее высказывание отмечается Садррадином аш-Ширази (Мулла-Садра; ум. 1640) в качестве «сокрытого намека на аспект достоверности [учения о] телесном воскрешении»⁹ [10, с. 237].

В теолого-полемическом трактате «О методах обоснования принципов вероучения» Ибн-Рушд сосредоточивается на тех коранических доказательствах бессмертия души и телесного воскресения, которые обращены и широкой публике, и интеллектуальной элите [5, с. 1031–1040]. Говоря о преимуществах данного в мусульманском Писании телесного изображения реалий потусторонней жизни¹⁰, автор трактата вместе с тем указывает на три таких

⁸ В качестве воздаяния на первоначальном этапе потусторонней перфекции, о которой Ибн-Сина говорит в более позднем сочинении – «Указания и напоминания» (*аль-'Ишārāt wa-t-tanbīḫāt*) (см.: [9, с. 369–370]).

⁹ Араб.: (إشارة خفية... إلى صحة المعاد الجسماني).

¹⁰ Такое превосходство отмечается и в атрибутируемом Ибн-Сине «Адхавийском трактате о возвращении» (в другом наличном переводе – «Освещение»); см.: [8, с. 212–213].



подхода к трактовке этих образов, как: (1) телесные, которые суть однородны со здешними, различаясь с ними лишь в аспекте продолжительности; (2) метафоры духовных; (3) телесные, но иного рода. По словам философа, у последнего мнения также имеются свидетельства из Корана и Сунны, к нему, похоже, склоняется сахабит Ибн-Аббас¹¹, и именно оно «более подходит для [ученой] элиты (*хавāсс*)» [8, с. 1037–1038]. В пользу тезиса об иной телесности, но уже касательно собственно воскресения, он высказывается и в «Несостоятельности Несостоятельности»¹².

2. О фальсафском обосновании имматериальности души

В «Несостоятельности учений философов» восемнадцатый раздел [3, с. 297–332; 3^а, с. 252–273; 3^б, с. 226–248] озаглавлен так: «О демонстрации неспособности (*та'джйз*) [философов] рационально доказать, что человеческая душа есть духовная субстанция (*джаўхар рўхāнй*), которая конституирована сама по себе (*кā'им би-нафси-х*) и не локализована [в пространстве] (*лā йатахāййаз*), не является телом (*джисм*) и не запечатлена (*мунтаби'*) в теле, не соединена (*муттасыл*) с телом (*бадан*) и не отделена (*мунфасыл*) от него, подобно тому как, согласно их учению, Бог, равно как и ангелы, не [находятся] ни вне мира, ни внутри него» (ср.: [3^б, с. 226]). Сначала излагая фальсафское учение о животных (*хайавāниййа*) и постигающих (*мудрика*) силах человеческой души, аль-Газали замечает, что в этом учении нет ничего предосудительного с точки зрения религии (*аш-шар'*). Возражение же вызывает лишь тезис философов, по которому чисто рациональными доказательствами, без обращения к религии, можно установить, что «душа есть конституированная сама по себе субстанция» [3, с. 304; ср.: 3^б, с. 229]. Далее от имени философов теолог приводит десять аргументов (ед.ч. *далйль*) [в обоснование нетелесности души¹³], выдвигая против них свои возражения.

Относительно этой вступительной части следует отметить, что аль-Газали здесь как бы игнорирует тот факт, что среди мутакаллимов (при-

¹¹ В означенном трактате не приводятся примеры таких свидетельств, но только изречение сахабита; о таких свидетельствах и об указанном изречении см. в нижеследующем переводе раздела из «Несостоятельности Несостоятельности», рубрика 20^а.

¹² См. нижеследующий перевод, рубрика 20^с.

¹³ Преимущественно речь идет о разумной ее части.



том не только ашаритов, но и мутазилитов)¹⁴, от имени которых он выступает в означенном сочинении, доминирует представление о душе-духе (*нафс, рӯх*) как о некотором тонком теле или как об акциденции (*'арад*) в теле. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что в указанной цитате опущен фигурирующий в заглавии эпитет «духовная» – эпитет, который в контексте передачи фальсафского учения о душе подобает понимать в смысле «нетелесного, имматериального», тогда как для мутакаллимов он означает лишь тонкую телесность.

Что касается приведенного перечня аргументов, то примечательно следующее. Как в «Концепциях философов», так и в «Несостоятельности учений философов», аль-Газали при изложении того или иного тезиса у критикуемых философов фактически обращается к системе Ибн-Сины; а трактат «Концепции философов» представляет собой как бы арабский перевод-парафраз авиценновской «Книги знания» (перс. *Дāнишнāма-и 'алā'ī*), написанной на персидском языке и предназначенной для менее подготовленного (в философском отношении) читателя. В последней книге даны одиннадцать аргументов в обоснование имматериальности души [11, с. 218–221]; а в разделе «Психология» из «Исцеления» фигурирует близкий список (с восемью аргументами) [6, с. 129–142], который тождествен представленному в книге «Спасение» [12, с. 356–371] – компендиуме «Исцеления». Хотя в «Концепциях философов» и воспроизведен первый список [13, с. 362–368], но в «Несостоятельности учений философов» аль-Газали почему-то представляет несколько иной, модифицированный, список¹⁵, который включает в себя следующие десять аргументов¹⁶.

1 (8/1). Душа служит субстратом для интеллигибелей (общих/универсальных ментальных знаний), которые неделимы, тогда как любой телесный субстрат делим.

2 (-/3). Была бы интеллигибеля запечатлена (*мунтаби'*) в материи наподобие запечатления акциденций в телесных субстанциях, она бы делилась вследствие делимости данного тела.

¹⁴ Не говоря уже о текстуалистах-асаритах.

¹⁵ Ниже к указанным спискам мы будем отсылать как к первому, второму и третьему.

¹⁶ В кратком нашем изложении. В скобках после номера дается номер соответствующего аргумента в первом списке, а затем (через косую черту) – во втором; индекс (") указывает на частичное совпадение.



3 (-/-). Находилось бы знание в какой-нибудь части тела, «познающей» ('*ʿālim*) называлась бы именно данная часть, но не прочие части, тогда как обо всем человеке говорится как о «познающем».

4 (-/-). Находилось бы знание, например, в некоторой части сердца или мозга, то допускало бы нахождение его противоположности (неведения) в другой части этого органа, а человек одновременно являлся бы и ведающим, и неведающим!

5 (4/6^ч). Постигал бы разум посредством телесного органа ('*āliya*), тогда бы он не постигал самого себя.

6 (2,10/6^ч). Постигал бы разум посредством телесного органа, он не постигал бы своего органа (сердца или мозга).

7 (5–6/7). В отличие от сил, постигающих посредством телесного органа, разум не утомляется по мере функционирования; и постижение им более интенсивного не мешает его постижению менее интенсивного.

8 (7/8). По достижении человеком зрелости (к сорока годам) все части тела начинают слабеть; разумная же сила чаще всего крепнет.

9 (-/-). [Сущностью] человека не может служить тело с его акциденциями, ибо оно непрерывно разлагается и восстанавливается, а к сорокалетию в нем не остается ни одной частицы из тех, что были у него при рождении; вместе с тем данный индивид сохраняет свою идентичность; значит, у души есть иное бытие, помимо тела, а тело выступает [лишь] ее орудием.

10 (9/2). Интеллигибельна свободна от пространственных и других чувственных характеристик; и такая ее отрешенность не может возводиться к индивидуальным объектам, на основе которых она образовалась, а относится к самой абстрагирующей силе – к разумной душе, которая, следовательно, должна быть отвлечена от этих телесных характеристик (см.: [3⁶, с. 230–248]).

Из первого списка здесь не нашли отражения аргументы №1, №3 и №11, а также №4 (у него нет аналога в первом списке) и №5 (равен №11 в первом списке)¹⁷ – аргумент, который апеллирует к способности разумной души (в отличие от телесной силы) актуально постичь бесконечное число

¹⁷ О последних трех аргументах см.: [6, с. 134–135].



объектов и который Ибн-Рушд¹⁸ квалифицирует как «один из сильнейших на сей счет»¹⁹ [2, с. 551; перевод ср.: 2⁶, с. 505].

В своем достаточно подробном разборе газалийских возражений против приведенных выше аргументов [2, с. 527–547; 2^a, с. 252–271; 2⁶, с. 473–502] Ибн-Рушд доказывает их некорректность, соглашаясь с оппонентом только в отношении выдвигаемых им от имени философов четвертого и девятого аргументов, но замечая, что к этим аргументам сами философы не апеллируют для обоснования сохранности (*бақā'*) души [после смерти тела]²⁰. А в своем рассуждении касательно второго аргумента философ указывает, что понятное всем (и массе, и ученым) доказательство означенной сохранности дано в аяте 39:42 («Бог забирает к Себе души по смерти [людей]...») – аяте, на котором он более подробно останавливается в трактате «О методах...» [5, с. 1039–1040].

3. О фальсафском обосновании нетленности души

Указанные аргументы в пользу имматериальности души одновременно свидетельствуют и о нетленности души, ее сохранности по гибели тела, ибо (с фальсафской точки зрения) уничтожению подвержены лишь телесные объекты, сложенные из материи и формы. Поэтому выдвигаемые философами доказательства неуничтожимости души по уничтожении тела скорее служат в качестве дополнительных. В авиценновской «Книге знания» [11, с. 222–223], а вслед за ней в газалийских «Концепциях философов» [13, с. 368–370] приводятся следующие доводы (1): душа получает свое бытие от Деятельного разума (*аль-'ақль аль-фа"āль*)²¹ и благодаря ему, без посредства телесных орудий, обретает способность приобщения к нему и достигает своего совершенства; посему сия сохраняет свое бытие и после смерти тела, раз перманентно наличествует означенная причина; в этом отношении тело подобно верховому животному, которое требуется всаднику для достижения места назначения, а по прибытии нужда в нем отпадает. В «Психологии» из «Исцеления», соответственно и в «Спасении», Ибн-Сина выдвигает еще

¹⁸ В рамках обсуждения следующего вопроса – о нетленности души.

¹⁹ Араб.: (من أقوى ما يُستشهد به في هذا الباب).

²⁰ Девятым аргументом порой (в частности у Ибн-Сины) доказывается бытие души (см.: [6, с. 438, примеч. 40]).

²¹ Последнему в иерархии космических разумов-ангелов, управляющему подлунной сферой.



два доказательства, согласно которым душа не погибает вместе с телом, ибо (2) она связана с ним лишь акцидентально²² и (3) она проста (подробнее см.: [6, с. 148–156; 12, с. 378–386; 8, с. 201–204]).

Раздел об обосновании бессмертия души [3, с. 333–344; 3^a, с. 274–281; 3^b, с. 249–255] автор «Несостоятельности учений философов» обозначает так: «Опровержение утверждения [философов], будто невозможно, чтобы человеческие души [ушли в] небытие ('адам) после их [явления к] бытию (*вуджūd*); и будто они вечные (*сармадиййа*), так что немыслимо их уничтожение (*фанā'*)». Примечательно, что и при обсуждении данного вопроса автор «Несостоятельности учений философов» не упоминает о том доказательстве, которое он излагает в «Концепциях философов» (т.е. о первом). В своем полемическом труде он приводит от имени философов два довода, первый из которых внешне (по структуре²³, но не по содержанию) схож с авиценновским доказательством от акцидентальной связи души с телом, а второй соответствует доказательству от ее простоты.

Парадоксальным представляется тот факт, что аль-Газали, претендующий на выражение «ортодоксальной» доктрины, полемизирует с философами-«еретиками», отвергая нетленность души и полагая, что она уничтожится по кончине тела и возвратится к бытию лишь при наступлении всеобщего Суда. По его словам, тело служит условием бытия души, «а когда данная связь разрывается, душа уходит в небытие. Впоследствии ее бытие может быть восстановлено исключительно Всеславным и Всевышним Аллахом во время Воскрешения и Сбора, как о том сказано в Законе²⁴»²⁵ [3^b, с. 251].

В соответствующем разделе «Несостоятельность Несостоятельности» Ибн-Рушд дословно не воспроизводит газалийский текст, а ограничивается лаконичным пересказом первого из приведенных от имени философов двух доказательств вместе с возражениями аль-Газали против него, затем дает

²² Здесь доказывалась несостоятельность всех трех возможных альтернатив, при которых гибель одной вещи X следует гибели другой Y: (1) X и Y эквивалентны по бытию (т.е. сопутствуют друг другу, не будучи причиной одна для другой); (2) Y предшествует X сущностным (а не временным) образом, служа причиной ее бытия; (3) Y следует после X, выступая следствием/причиненной для нее.

²³ В нем также (см. предыдущее примечание) выделяются три альтернативы: душа уничтожилась бы (1) или вместе с уничтожением тела, (2) или со стороны ей противоположного (*дыдд*), (3) или Божьим могуществом (*би-қудрат аль-қāдир*).

²⁴ Скорее подразумеваются аяты, такие как: «Всетленно, кроме лика Его» (28:88; *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ*); «Всякая душа вкусит смерть» (29:57; *كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ*).

²⁵ Араб.: *(فإذا انقطعت العلاقة، انعدمت النفس، ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله، سبحانه وتعالى، على سبيل البعث والنشور، كما ورد به الشرع)*.



краткий ответ на них [2, с. 549–551; 2^a, с. 271–272; 2^b, с. 502–505]. Второго же доказательства философ не касается, что, по-видимому, связано с дефектом в дошедшем до нас тексте его сочинения. Как указывает сам аль-Газали, его собственное возражение против этого доказательства, апеллирующего к неуничтожимости простого, схоже с выдвинутым им ранее (в рамках обсуждения фальсафского доказательства извечности-нетленности мира) возражением против тезиса об извечности-нетленности материи [3^b, с. 255]; посему и со стороны Ибн-Рушда следует ожидать аналогичный даваемому им там ответ (см.: [14, с. 347–364; 2^a, с. 233–234; 2^b, с. 111–112]).

4. О фальсафском «отрицании» воскрешения тел

В двадцатом разделе «Несостоятельности учений философов» [3, с. 346–332; 3^a, с. 282–375; 3^b, с. 256–274] аль-Газали сначала излагает фальсафскую концепцию о духовном, интеллектном воздаянии душам после смерти, добавляя, что философы не ограничиваются превознесением интеллектных наслаждений над телесными, а отрицают обещанные в религии телесные радости Рая и телесные муки Ада: для них таковые суть лишь образы (*'амсия*), предназначенные для широкой публики, чьи представители способны постичь только те чувственные реалии, которые они наблюдают в этой жизни. Увлеченный полемикой, аль-Газали словно забывает о фальсафской теории имажинативного воздаяния, которую он верно воспроизводит в «Концепциях философов» [13, с. 374]!

Далее теолог приводит от имени философов два доказательства невозможности воскрешения тел. Как это ни странно, но в «Концепциях философов» аль-Газали не упоминает о таких доказательствах и даже о самом отрицании воскрешения со стороны философов. Более того, как было отмечено выше (в рубрике 1), касательно телесного воскрешения-воздаяния Ибн-Сина апеллирует к свидетельствам Закона. А в трактате «О методах...» Ибн-Рушд указывает на адресованные всем – и широкой публике, и ученой элите – коранические доказательства телесного воскрешения, выделяя в них два типа: (1) умозаключение о возможности возвращения вещи к бытию по аналогии с возникновением ей равной (как, например, в аятах 36:78–79) и (2) умозаключение о возможности сотворения малого по аналогии с сотворением



великого (36:81) (подробнее см.: [5, с. 1036–1037]). Доказательства, схожие с приведенными у аль-Газали, можно встретить лишь в упомянутом выше (в примеч. 10) «Адхавийском трактате...» Ибн-Сины (см.: [8, с. 210–212]), чья аутентичность нам представляется весьма проблематичной. В любом случае этот трактат, адресованный узкому кругу читателей, может быть отнесен только к раннему этапу творчества Ибн-Сины. Более того, в нем оспаривается не телесное воскрешение как таковое, а лишь трактовка его в смысле восстановления того же (*би-‘айни-х*) земного тела.

Тезис об иной телесности отстаивает и автор «Несостоятельности Несостоятельности», опровергая газалийское обвинение в адрес философов. В пользу указанного тезиса здесь приводится аргумент «от невозможности уничтожившегося», который восходит к авиценновской «Теологии» (см.: [7, с. 55–56]). А в трактате «О методах...» приводится аргумент «от антропофагии» [4, с. 1038–1039], который фигурирует в «Адхавийском трактате...» (см.: [8, с. 211]) и о котором упоминает аль-Газали [3⁶, с. 266].

Примечательно, что к означенному тезису приходит и сам аль-Газали. Одна из трех альтернатив, выделяемых в рамках первого из вышеупомянутых доказательств невозможности воскрешения тел, гласит: душа возвращается к некоторому телу, неважно каковому – [сложенному] из тех [исходных телесных] частей или же [образованному] из других [частей]; воскресший будет тем самым человеком, поскольку его душа является той самой душой; что же касается материи, то сия не имеет значения, так как человек есть человек благодаря не ей, но душе. По аль-Газали, такая версия не только не противоречит Закону, но и находит подтверждение в нем (см.: [3⁶, с. 264, 267–268]).

Несмотря на критику автора «Несостоятельности учений философов» в адрес фальсафы, тезисы об имматериальности души и ее нетленности, равно и воскрешении как сотворении копии, идентичной земному телу (а не воссоединении рассеянных его частиц) впоследствии – и в значительной степени благодаря сочинениям самого аль-Газали! – в каламе утвердятся в качестве канонически приемлемых мнений (см.: [15, с. 258, 373; 16, т. 3, с. 304–305, 331, т. 5, с. 89–91]). В Новое время презентистско-интеллектуалистская уста-



новка фальсафской сотериологии оказалась востребованной родоначальниками модернистского дискурса, такими как Ш. аль-Марджани (1818–1889), Дж. аль-Афгани (1838/1839–1897) и М. Абдо (1849–1905), Ш. ан-Нумани (1857–1914) (подробнее см.: [17, § 4]).

Литература

1. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. Об ответе Ибн-Рушда на газалийскую критику философии. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):378–400 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-378-400
2. Ибн-Рушд. *Тахāфут ат-Тахāфут*. Аль-Джабири М.А. (ред.). Бейрут: Марказ дираcāt аль-вахда аль-‘арабиййа; 1998. 600 с.
- 2^а. Ибн-Рушд. Непоследовательность «Непоследовательности». *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева*; Т. 3. М.: Изд. дом Марджани; 2010. С. 141–272.
- 2^б. Аверроэс (Ибн Рушд). *Опровержение Опровержения*. Еремеев С.И. (пер.). Киев: УЦИМИ–Пресс, СПб: Алетейя; 1999. 688 с.
3. Algazel. *Tahāfot al-Falāsifat*. Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p.
- 3^а. аль-Газали. *Тахāфут аль-фалāсифа*. Дунйа С. (ред.). Каир: Даṛ аль-Ма‘āриф; 1972. 371 с.
- 3^б. аль-Газали. *Крушение позиций философов*. Попов И. (пер. с араб.). М.: Ансар; 2007. 277 с.
4. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. (ред.) *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 547–581.
5. Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть пятая. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1003–1049. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1003-1049
6. Ибн-Сина. Психология. Ибн-Сина. *Исцеление: теология*. Т. 2. М.: ИВ РАН; 2022. С. 7–183.
7. Ибн-Сина. *Исцеление: теология*. Т. 1. М.: ИВ РАН; 2022. 720 с.
8. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.



9. Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть четвертая. *Ориенталистика*. 2019;2(2):337–374. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374
10. аш-Ширази. *Давāбит аль-ма'рифa аль-мусаммāt Шарх аль-Хидāйa аль-'асйриййa*. Т. 2. Каир: Мактабат ас-Сақāфа ад-дйниййa; 2008. 270 с.
11. Ибн-Сина. Книга знания. Ибн Сина. *Избранные философские произведения*. М.: Наука; 1980. С. 59–228.
12. Ибн-Сина. *Ан-Наджāt*. Тегеран: Данишгах Тихрāн; 1978. 783 с.
13. аль-Газали. *Мақāсыд аль-фалāсифa*. Каир: Дāр аль-Ма'āриф; 1960. 420 с.
14. Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность. Несостоятельности. Часть четвёртая. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):337–369. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-337-369
15. аль-Иджи. *Аль-Мавāқыф фй 'ильм аль-калām*. Бейрут: 'Алям аль-кутуб; б.г. 430+24 с.
16. ат-Тафтазани. *Шарх аль-Мақāсыд*. Т. 3, 5. Бейрут: 'Алям аль-кутуб; 1998. 376, 323 с.
17. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. О модернистской рецепции фальсафской теологии. *Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник*. Вып. 7. М.: Медина; 2023. С. 475–548.

References

1. Ibrahim T., Efremova N.V. Ob otvete Ibn-Rushda na gazaliyskuyu kritiku filosofii [On Averroes' response to al-Ghazali's critique of Philosophy]. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):378-400. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-378-400. (In Russian)
2. Ibn Rushd. *Tahāfut at-Tahāfut*. Beirut: Markaz dirāsāt al-wahda al-'arabīyya, 1998. 600 p. (In Arabic)
- 2^a. Ibn Rushd. *Neposledovatel'nost' «Neposledovatel'nosti»* [The Incoherence of the Incoherence (Russian translation)]. In: *Srednevekovaya arabo-musul'manskaya filosofiya v perevodakh A.V. Sagadeeva* [Medieval Arab-Muslim Philosophy in A.V. Sagadeev's translations]. Vol. 3. Moscow: Marjani Press; 2010, pp. 141-272. (In Russian)



2⁶. Averroes (Ibn Rushd). *Oproverzhenie Oproverzheniya* [The Incoherence of the Incoherence (Russian translation)]. Kiev: UTsIMM Press; St. Petersburg: Aleteyya Press; 1999. 685 p. (In Russian)

3. Algazel. *Tahāfut al-Falāsifat*. Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p. (In Arabic)

3^a. al-Ghazali. *Tahāfut al-Falāsifa*. Cairo: Dār al-Ma'ārif; 1972. 371 p. (In Arabic)

3^b. al-Ghazali. *Krushenie pozicij filozofov* [The Incoherence of the Philosophers (Russian translation)]. Moscow: Ansar Press; 2007. 277 p. (In Russian)

4. Ibn Rushd. O sootnoshenii filosofii i religii [On the Correlation between Philosophy and Religion]. *Musul'manskaya filosofiya (fal'safa): antologiya* [Muslim Philosophy (Falsafa): an Anthology]. Ibrahim T.K., Efremova N.V. (eds). Kazan: The Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 547–581. (In Russian)

5. Ibn Rushd (Averroes). On the Methods of Substantiating the Principles of Creed. Part Five. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1003–1049. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1003-1049 (In Russian)

6. Ibn Sina. Psihologiya [Psychology]. Ibn Sina. *Iselenie: teologiya* [Healing: Theology]. Vol. 2. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences Publ.; 2022, pp. 7–183. (In Russian)

7. Ibn Sina. *Iselenie: teologiya* [Healing: Theology]. Vol. 1. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences Publ.; 2022. 720 p. (In Russian)

8. Ibrahim T.K., Efremova N.V. *Musul'manskaya religioznaya filosofiya: fal'safa* [Islamic Religious Philosophy: Falsafa]. Kazan: Kazan University Press; 2014. 236 p. (In Russian)

9. Ibn Sina (Avicenna) Al-Isharat wa-t-tanbihat [On Metaphysics]. Part four. *Orientalistica*. 2019;2(2):337–374. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374 (In Russian)

10. ash-Shirazi. *Dawābit al-ma'rifa al-mussammāt Sharh al-Hidāya al-athīrīyya*. Vol. 2. Cairo: Maktabat ath-Thaqāfa; 2008. 270 p. (In Arabic)

11. Ibn Sina. Kniga znaniya [The Book of knowledge (Russian translation)]. Ibn Sina. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected philosophical works]. Moscow: Nauka Press; 1980, pp. 59–228. (In Russian)

12. Ibn Sina. *An-Najāt*. Tehran: Dānishgāh-i Tihirān; 1978. 783 p. (In Arabic)



Т. Ибрагим, Н.В. Ефремова

К ответу Ибн-Рушда на газалийскую критику фальсафской трактовки...

Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):816–832

13. al-Ghazali. *Maqāsid al-Falāsifa*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif; 1960. 420 p. (In Arabic)

14. Ibn-Rushd (*Averroes*). The Incoherence of the Incoherence. Part Four. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):337–369. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-337-369 (In Russian)

15. al-Iji. *Al-Mawāqif fī ‘ilm al-kalām*. Beirut: ‘Ālam al-kutub; 430+24 p. (In Arabic)

16. at-Taftazani. *Sharh al-Maqāsid*. Vol. 3, 5. Beirut: ‘Ālam al-kutub; 1998. 376, 323 p. (In Arabic)

17. Ibrahim T., Efremova N.V. O modernistskoj recepcii fal'safskoj teologii [On the modernist reception of Falsafa theology]. *Islamskaya mysl': tradiciya i sovremennost'*. *Religiozno-filosofskiy ezhegodnik* [Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religious-philosophical Yearbook]. Is. 7. Moscow: Medina Press; 2023, pp. 475–548. (In Russian)

Информация об авторах

Ибрагим Тауфик, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционного совета журнала «Minbar. Islamic Studies», г. Москва, Российская Федерация.

Ефремова Наталия Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, член редакционной коллегии журнала «Minbar. Islamic Studies», г. Москва, Российская Федерация.

About the authors

Taufik Ibrahim, Dr. Sci. (Philosophy), Full Professor, Head Research Fellow at the Center of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Theology Section) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor to “Minbar. Islamic Studies” periodical, Moscow, the Russian Federation.

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philosophy), Senior Research Fellow at the Center of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Editorial board Member for “Minbar. Islamic Studies” periodical, Moscow, the Russian Federation.



T. Ibrahim, N.V. Efremova

On Averroes' response to al-Ghazali's critique of Falsafa interpretation...

Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):816–832

Раскрытие информации о конflikте интересов

Авторы заявляют об отсутствии кон-
фликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no
conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 31 октября 2023

Одобрена рецензентами: 09 ноября 2023

Принята к публикации: 30 ноября 2023

Article info

Received: October 31, 2023

Reviewed: November 09, 2023

Accepted: November 30, 2023